

Identität betreffen, in Konflikt miteinander zu geraten. Jaeggi möchte daher gerne die Möglichkeit einer *Kritik* von Lebensformen erhalten, ohne die zugrundeliegende Prämisse zu weit zu verschieben. Dies erfordert einmal mehr den Rückgriff auf die pragmatische Tradition, der im Umfeld der Frankfurter Schule zu einem so beliebten taktischen Element geworden ist. Denn freilich: begreift man Lebensformen im Anschluss an Dewey als eine Form von *Problemlösung*,¹²⁴ so lässt sich ein Boden gewinnen, auf dem zumindest potentiell nachweisbar wird, dass eine Lebensform ihr eigenes Ziel, das anvisierte Problem zu lösen, nicht erreicht, und diese Form von Kritik verbliebe als letzte Zuflucht einer Konzeption von Auseinandersetzung, die den Ironismus Rortys nicht übernehmen will und seine liberalen Hoffnungen nicht teilt. Insbesondere lässt sich so die Kategorie der (Ir-)Rationalität in den Begriff der Lebensform reinduzieren. Doch liegt sicherlich hierin auch die größte Schwierigkeit der Theorie: nachzuweisen, dass Lebensformen *tatsächlich* eine Form der Problemlösung darstellen, auf die die Kategorie der Rationalität anwendbar bleibt, und dass nicht umgekehrt diese Kategorie eben solch ein externer Maßstab ist, den die normative Komponente des Begriffs der Lebensform einmal hatte ausschließen wollen. Die sich hier ergebenden Fragen der praktischen Philosophie und Politiktheorie und auch die unmittelbar angrenzenden Probleme der modernen Theorien des Liberalismus sind zu verwickelt, als dass sie sich hier darstellen ließen. Sie sind in großen Teilen durchzogen von dem Ringen mit dem Ironismus: von dem Versuch, eine Balance zu finden zwischen der liberalen Selbstbeschränkung Rortys und der Intuition, dass manche Dinge dennoch *schlicht und einfach falsch sind*. Dass diese beiden Positionen einer theoretischen Vermittlung fähig sind, scheint unwahrscheinlich, doch scheint die verzweifelte Suche nach solcher Vermittlung einen Beleg dafür darzustellen, dass Rortys Trennung der privaten und der öffentlichen Identität nicht nur ein normatives Element seiner liberalen Utopie, sondern vielmehr eine inhärente Problematik der ironischen Strategie ist: die Eliminierung der privaten Identität ermöglichte eine vollständige Aufhebung der Auseinandersetzung, doch um den Preis der zeitgleichen Aufhebung aller materialen Identität – und diese scheint, wie Rorty bereits festhielt, durch das Individuum schlicht nicht geleistet werden zu können.

§ 20 Nostalgie

Eine weitere Instanz silenter Strategie ist das Phänomen der *Nostalgie*. Auf deren unerhörte Inflation ist in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt hingewiesen worden, häufig im Zusammenhang mit Analysen der sogenannten ›Postmoderne‹. Die Nostalgie ist etymologisch die temporale Version des Heimwehs. Ähnlich wie dieses hat sie eine sehnsuchtsvolle Komponente nach einem Ort, der in einem emphatischen Sinn der eigene ist, doch anders als dieses schließt sie durch die Tempora-

lisierung systematisch jede tatsächliche Heimkehr (*nostos*) aus. Dementsprechend sind nahezu obligatorische Komponenten jeder Theorie der Nostalgie Hinweise auf die idealisierende Hypostasierung der *aetas aurea* in der Nostalgie und auf die systematische Uneinholbarkeit der Bezugsepoche. Welchen strategischen Stellenwert die Nostalgie hat, wird erst klar durch Untersuchung der Funktion dieser Elemente.

Dabei fällt zunächst auf, dass das Phänomen einen enormen Brechungsfaktor aufweist. David Lowenthal hat eine schier unermessliche Menge an Beispielen zusammengetragen, die zunächst vor allem zu zeigen scheinen, dass Nostalgie kein einheitliches Phänomen darstellt und erst recht keine einheitliche Funktion aufweist. Es ist illustrativ einige dieser Beispiele zu betrachten. Er nennt etwa das Erscheinen des Lucas-Films *American Graffiti* zur Hervorhebung des Sachverhalts, dass

»[b]y 1975 ›the student anti-war demonstrations of the 1960s [were] already being sentimentalized as some great turbulent but glorious phenomenon of a dead long-ago.« Russell Baker found Americans focused on ›a past so recent that only an 11-year old could possibly view it as past.«¹²⁵

Diese Beschleunigung der ›Nostalgisierung‹, der Entrückung der Vergangenheit in die *aetas aurea* ist sicherlich bemerkenswert. Sie wird begleitet von einer Infragestellung des *aurea*-Attributs, etwa wenn der Fernsehkoch Jamie Oliver feststellt, dass »›[t]hings weren't so jolly back then, and by god, they shouldn't be too fun now, if only to ensure historical accuracy.«¹²⁶ Was dieses Zitat illustriert, ist, dass das Objekt der Nostalgie nicht einmal durch die Illusion verklärt werden muss, es sei eine ›goldene‹ Zeit gewesen – sie muss nur eine andere Zeit gewesen sein. Die Idee der ›historical accuracy‹ ist letztlich eine Kristallisierung des Prozesses der Transformation der Nostalgie von einer Sehnsucht nach dem Paradies zu einer Sehnsucht nach der schieren Vergangenheit. Dies evoziert freilich unwiderstehlich Walter Benjamins Bild vom Engel der Geschichte, den der Sturm vom Paradies hinwegfegt – und der dabei nur auf Zerstörung zurückblickt. Der »[l]oss of faith in progress«¹²⁷ scheint zugleich die Nostalgie zu demolieren. Im selben Maße, in dem die Utopie als Ziel des Fortschritts ihre Überzeugungskraft verliert, scheint die Nostalgie ihren utopischen Charakter zu verlieren und durch eine Form von »retro irony«¹²⁸ abgelöst zu werden. Nun ist aber auch dies ein ungleichzeitiges Phänomen: die Formen der utopischen Nostalgie finden sich weiterhin ebenso vor wie die ungleich komplexeren Formen, die den Balanceakt einer nostalgischen Sehnsucht nach einer Vergangenheit vollbringen, deren Defizite völlig bewusst bleiben. Der völlig unerwartete Erfolg der britischen Nostalgie-Serie *Downton Abbey* weist erstere nach, doch tritt daneben die Netflix-Produktion *The Queen's Gambit*, deren 50er-Jahre eine höchstens bedrückende Form von Nostalgie aufkommen lassen können. Geradezu einen temporalen Schmelztiegel stellt dann das Phänomen *Jurassic Park* dar, das Svetlana Boym in ihrer klassischen Studie zur Nostalgie untersucht hat: die Reproduktion des gar

prähistorischen mit den modernsten Mitteln des Fortschritts stellt jede herkömmliche Konzeption von Nostalgie sehr weitgehend in Frage: »Jurassic Park is a nostalgic version of an ultimate colonial paradise behind computer-guarded barbwire, only the colonial dream is displaced into prehistory.«¹²⁹

Eine ähnlich komplexe temporale Struktur weist das Beispiel auf, das Fredric Jameson gewählt hat:¹³⁰ Philip K. Dicks Roman *Time Out of Joint*, in der eine Version des Vorstadt-Amerikas der 50er-Jahre in der 90er-Jahren nostalgisch reproduziert wird. Dies an sich stellt freilich keine Besonderheit dar – der temporale Clou liegt in dem extradiegetischen Umstand verborgen, dass Dicks Roman natürlich *selbst in den 50ern* geschrieben wurde. Die Projektion der eigenen Zeit in eine nostalgische Vergangenheit der Zukunft wiederholt sich in Lowenthals treffendem Beispiel des »BBC producer of the 2000 reading of the first Harry Potter novel [who] wanted ›there to be children now who say to each other in their twenties, ›You remember that Christmas when we all listened to Harry Potter on the radio?‹«¹³¹

Jameson verweist darauf, dass »[h]istoricity is, in fact, neither a representation of the past nor a representation of the future [...]: it can first and foremost be defined as a perception of the present as history«.¹³² Dementsprechend begreift er die ›Nostalgie nach der Gegenwart‹ als Fehlschlag eines Versuches die eigene Zeit zu identifizieren (›to identify its own present«¹³³). Dies korrespondiert freilich seiner Charakterisierung der Postmoderität als »an attempt to think the present historically in an age that has forgotten how to think historically in the first place«.¹³⁴

Das frappierende Phänomen einer ›Nostalgie nach der Gegenwart‹, das Jameson wie Lowenthal vorfinden, scheint damit einerseits auf das Ende des Historismus zu verweisen und andererseits scheint die Transformation der Nostalgie hier zu einem Höhepunkt zu gelangen: sie ist in diesen ›postmodernen‹ Formen offenkundig keine Sehnsucht nach einem goldenen Zeitalter mehr, sie ist eine Sehnsucht nach einem Zeitalter *überhaupt*: Sie ist eine Sehnsucht nach – sei es historischer – Identität.

Wir sind hier auf zwei verschiedene Dimensionen verwiesen, wenn wir nun die strategische Fragestellung betrachten: einerseits scheint die Nostalgie selbst eine strategische Funktion aufzuweisen, andererseits scheint sie selbst mit fundamentalen strategischen Fragen verzahnt zu sein. Die utopische Nostalgie erscheint so als eine Form von Nostalgie, die die Kategorie universaler Identität in die *aetas aurea* verlagert, während eine zweite Form von Nostalgie, die den utopischen Charakter verloren hat, nurmehr auf ›Historizität‹ abzielt, und eine als postmodern charakterisierte Nostalgie gar eine Sehnsucht nach Identität überhaupt darzustellen schien. Diese Struktur legt unmittelbar nahe, die Nostalgie nicht als ein einheitliches Phänomen zu begreifen, das in einer schwer fassbaren Relation zu strategischen Kategorien steht, sondern sie vielmehr als *Modifikation* dieser Strategien zu begreifen. Nostalgie wäre dann beschreibbar als Modifikation einer Konzeption von Auseinandersetzung, die die eigene Identität in die Historie transferiert. Die Funktion freilich dieser Operation bleibt weiterhin ungeklärt.

Hierbei ist es nun hilfreich, ein weiteres Mal auf Svetlana Boym's Analysen zurückzugreifen. Boym unterscheidet zwischen restaurativer und reflexiver Nostalgie: »Restorative nostalgia puts emphasis on *nostos* and proposes to rebuild the lost home and patch up the memory gaps. Reflective nostalgia dwells in *algia*, in longing and loss, the imperfect process of remembrance.«¹³⁵ Diese Unterscheidung verweist einmal mehr auf die Binnendifferenzierung des Phänomens. Dennoch scheinen aus strategischer Sicht die Varianten sehr analoge Konsequenzen zu haben. Die reflexive Nostalgie kennzeichnet Boym explizit als *ironisch* in ihrer Weigerung »to rebuild the mythical place called home«.¹³⁶ Sie entspringt der Erkenntnis, dass »affective memories do not absolve one from compassion, judgment and critical reflexion«¹³⁷ und ist damit eine Version des ironischen Liberalismus Rortys.

Die restaurative Nostalgie andererseits kennt nach Boym zwei hauptsächliche *plots*: Restauration des Ursprungs und Verschwörungstheorie, wobei letztere auf einem prämodernen, manichäischen Konzept eines Kampfes zwischen Gut und Böse und einer Ausradierung aller ambivalenten Komplexität beruhe.¹³⁸ Nun sind beide *plots* Verlagerungen einer Identität in die Vergangenheit, einmal einer antagonistischen, einmal einer universalen Identität. Diese Verlagerung hat zwei unmittelbare strategische Implikationen: zum einen *stabilisiert* sie die fragliche Identität. Boym formuliert diesen Sachverhalt aphoristisch: »Nevermind if it's not your home; by the time you reach it, you will have already forgotten the difference.«¹³⁹ Die Idee einer Restauration einer rückwärts projizierten Identität wird auf die Gegenwart wirken können, doch selten eine Restauration einer tatsächlichen vergangenen Identität sein.¹⁴⁰ Zum anderen suspendiert die temporale Projektion die Auseinandersetzung: ist die »eigene« Identität eine, die zwar in der Vergangenheit existiert, doch in der Gegenwart eben erst »restauriert« werden *müsste*, kann sie schwerlich in direkte Konkurrenz mit anderen Identitäten treten. Die Weigerung der Anhänger des »make America great again«, einerseits die Schattenseiten der amerikanischen Vergangenheit zur Kenntnis zu nehmen und andererseits die Inkongruenz der Leistungen der Trump'schen Regierung mit ihren Versprechen zu registrieren, illustriert beide Punkte: die Virtualität der *aetas aurea* wie die Suspension der Auseinandersetzung in der temporalen Projektion. Insbesondere letztere konnte regelmäßig auf das Argument zurückgreifen, das wiedererstarkte Amerika sei eben *noch nicht ganz* da, aber *sehr bald* werde es so weit sein. Der silente Charakter dieser strategischen Modifikation einer ursprünglich antagonistischen Konzeption von Auseinandersetzung liegt auf der Hand.

Von ähnlich illustrativer Kraft ist ein Beispiel einer nostalgischen Modifikation der klassizistischen Strategie, hier in Gestalt der universalen materialen Identität des Christentums. Der sich gerade in katholischen Kreisen weiterhin ungebrochener Beliebtheit erfreuende C. S. Lewis hatte 1943 drei Vorträge gehalten, die unter dem Titel *Die Abschaffung des Menschen* veröffentlicht worden waren. Dass Hans Urs von Balthasar es im Vorwort zur deutschen Ausgabe für nötig hielt, explizit darauf

hinzuweisen, es handle sich bei der von Lewis vorgestellten Konzeption keineswegs um eine »nostalgische Rückschau«, sondern um etwas, das »wesentlich höher« liege,¹⁴¹ ist bereits bezeichnend. Lewis wendet sich oberflächlich in seinen Vorträgen gegen ein literaturkritisches Werk, dessen Autoren er konsequent nur mit Decknamen nennt. Diese hatten die These vertreten, ein Mann, der über einen Wasserfall sage, er sei erhaben, mache nur scheinbar eine Feststellung über den Wasserfall, in Wirklichkeit äußere er sich nur über seine eigenen Empfindungen.¹⁴² Lewis scheint ihnen nun zunächst eine philosophische Spitzfindigkeiten vorhalten zu wollen, doch wird schnell klar, dass er in ihrer Argumentationsweise ein allgemeines zeitgenössisches Phänomen vorzufinden meint, gegen das er eine eigene fundamentale Kategorie positionieren möchte. Dieser Kategorie gibt der möglicherweise berühmteste Apologet des Christentums im 20. Jahrhundert kurioserweise den Namen *Tao* und er führt sie mit den Worten ein, dass er »[d]iese Einsicht in all ihren Formen, der platonischen, aristotelischen, stoischen, christlichen und orientalischen [...] von jetzt an der Kürze halber ›das Tao‹ nennen«¹⁴³ werde. Bereits hier wird der universale Charakter klar, den er der Kategorie des Tao zurechnen möchte: es handle sich um ein Gesetz, das die Griechen wie die Chinesen, die Inder wie die Briten – in Gestalt von Wordsworth – gekannt haben.¹⁴⁴ Gemeinsam sei all ihren Konzeptionen »die Lehre von einem objektiven Wert, der Glaube, daß gewisse Haltungen, bezogen auf das Wesen des Alls und auf das, was wir selber sind, wirklich wahr sind und andere wirklich falsch sind.«¹⁴⁵ Dass diese ›Haltungen‹ durchaus materialen Charakters sind, wird aus den Beispielen klar, die er in einem umfassenden Anhang gesammelt hat, etwa die »Pflichten den Kindern und den Nachkommen gegenüber«,¹⁴⁶ die etwa Epiktets Aufforderung zitiert, »[z]u heiraten und Kinder zu zeugen.«¹⁴⁷ Das Tao wird so zur Konzeption der universalen materialen Identität *par excellence*. Lewis' Kategorie beruht auf der These, es gebe eine fundamentale Konzeption des Guten und Richtigen, die alle Völker der Erde zumindest einmal gekannt hätten, und die allein objektive Wahrheit für sich reklamieren könne. Die Idee einer materialen Wertethik ist dabei weniger interessant als ihre historische Universalisierung. Das Tao wird für Lewis zur Konzeption des Menschen schlechthin, *wie er sein soll*, und er ist der Überzeugung, diese Konzeption sei den größten Teil der Menschheitsgeschichte über universal bekannt und anerkannt gewesen. Tatsächlich – und hier setzt seine Kritik an seinen ›Gegnern‹ an – hätten »[b]is vor kurzem noch [...] alle Lehrer, ja alle Menschen die Welt für so beschaffen gehalten, daß gewisse unsrer Gefühlsreaktionen ihr entweder angemessen oder unangemessen sein können.«¹⁴⁸ Diese Idee entspricht noch dem Tao.

»Ganz anders verhält es sich im Weltbild des *Grünen Buches* [Alias für das kritisierte Werk; C.R]. Hier ist bereits die Möglichkeit, ein Gefühl könne vernünftig – oder gar unvernünftig – sein, von vornherein ausgeschlossen. [...] So betrachtet stehen sich die Welt der Tatsachen, ohne die mindeste Spur von Werten, und die Welt der

Gefühle, ohne die geringste Spur von Wahrheit oder Irrtum, Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit gegenüber, und keinerlei Annäherung ist möglich.«¹⁴⁹

Erneut ist hier für uns nicht der materiale Wertbegriff von Interesse, der uns an anderer Stelle begegnet war, sondern die historische Diagnose, die Lewis im weiteren Verlauf präsentiert. Aus der zunächst harmlos anmutenden These über die Erhabenheit des Wasserfalls leitet Lewis nämlich kurzerhand die notwendige »Zerstörung der Gesellschaft«¹⁵⁰ ab. Nachdem er dann in der zweiten Vorlesung dargelegt hat, dass die »Neuerer«, für die die kritisierten Autoren stellvertretend stehen, Schwierigkeiten hätten, ihre eigenen normativen Aussagen zu fundieren – was sich trivialerweise daraus ergibt, dass ja das Tao die »einzige Quelle aller Werturteile ist« und daher der »Versuch, es abzulehnen und ein neues Wertsystem an seine Stelle zu setzen, [...] ein Widerspruch in sich«¹⁵¹ ist –, radikalisiert Lewis in der dritten Vorlesung seine These ein weiteres Mal. Er diskutiert die These, »der Mensch« habe zunehmend Macht über die Natur und gelangt zu der Präzisierung, in Wirklichkeit handle es sich dabei um »Macht in den Händen von Einzelnen, die andern gestatten oder nicht gestatten, davon zu profitieren«.¹⁵² Die Eugenik und die »wissenschaftliche Erziehung« als Machtmittel in den Händen einiger weniger ermöglichten es zukünftig den »großen Planer[n] und Konditionierer[n]«¹⁵³ den Menschen die Macht über ihre eigene Zukunft zu nehmen. Dabei bliebe ihnen nach Aufopferung der Kategorien der »Pflicht« und des Guten¹⁵⁴ als Leitlinie nur mehr ein »künstliches Tao«.¹⁵⁵ Dies gipfelt in der Feststellung, dass er die Konditionierer durchaus nicht für schlechte Menschen halte: »Vielmehr sind sie überhaupt keine Menschen mehr, im alten Sinn. Sie sind, wenn man so will, wie Menschen, die ihren Anteil an der traditionellen Menschlichkeit geopfert haben, um sich der Aufgabe zu widmen, darüber zu entscheiden, was »Menschlichkeit« von jetzt an heißen soll.«¹⁵⁶ Diese – titelgebende – Abschaffung des Menschen ergibt sich notwendig aus der Preisgabe der universalen materialen Kategorie des Menschen, des »Tao«. »Bis vor kurzem« habe das Tao allgemein vorgeherrscht, doch nun habe die Menschheit allgemein beschlossen, den objektiven Begriff ihrer selbst zu verraten, und dies muss nicht nur den Kollaps der Gesellschaft, sondern logisch auch die Abschaffung des Menschen an sich nach sich ziehen. Bezeichnend ist, die Aussage, die moderne Naturwissenschaft – der Lewis freilich große Teile der unheilvollen Entwicklung anlasten will – sei »in einer unguuten Nachbarschaft und zu einer unguuten Stunde entstanden. Ihre Triumpfe stellten sich wohl etwas zu rasch ein und waren um einen zu hohen Preis erkauft: *Rückbesinnung und etwas wie Reue* [eigene Kursivierung; C. R.] dürften geboten sein.«¹⁵⁷ Diese Wendung ordnet Lewis' Konzeption sehr explizit in die Boym'sche Kategorie der restaurativen Nostalgie ein. Seine in die Zeit zurückprojizierte universal-materiale Konzeption der menschlichen Identität unter dem Namen des Tao kann geradezu als Chiffre für die nostalgische Modifikation der klassizistischen Strategie *kat'exochen* stehen. Dass Lewis' defätistischer Ton die Situation des Menschen bereits ver-

loren zu geben scheint, ist eine regelmäßig anzutreffende Konsequenz der nostalgischen Operation – und entspricht letztlich deren silentem Charakter.

§ 21 Gewalt

Die ultimative Form des Verstummens ist die Gewalt. Dementsprechend muss die systematische Darstellung von Konzeptionen von Auseinandersetzung genau dort enden, will sie noch die silenten Strategien einbegreifen. In vielerlei Hinsicht stellt die Gewalt einen Grenzfall der Auseinandersetzung an sich dar, wie sie hier begriffen wurde, und dient damit gewissermaßen als natürlicher Abschluss des strategischen Körpers. Sie selbst ist intern ähnlich strukturiert: der Kollaps der Auseinandersetzung in reine Gewalt ist selbst ein Grenzphänomen eines Kontinuums steigender Gewaltsamkeit, das sich durch die silenten Strategien erstreckt. Auffällig ist dabei, dass die Gewalt sich bisweilen so überzeugend als eine Form von Auseinandersetzung präsentiert, dass sie oft als Paradigma der Auseinandersetzung überhaupt begriffen wird. Dies scheint ihrer liminalen Struktur zuzuschreiben zu sein.

Dass die Gewalt ein Grenzphänomen der Auseinandersetzung darstellt, liegt in zwei Problemen begründet, die jede Verortung der Gewalt im strategischen Körper auf eine bezeichnende Art geprägt hat. Zum einen ist sie in ihrer brutalsten Form, der reinen körperlichen Gewalt, dem Schmerz und dem Tod, schlicht nicht mehr semantisch strukturiert. Diese Gewalt kann nicht als taktisches Mittel einer Auseinandersetzung begriffen werden, da sie nicht einmal mehr in einer metonymischen Beziehung zur Relation der Kombattanten steht. Gewalt spricht nicht, sie schweigt. Nun besteht der offensichtlichste Einwand darin, darauf hinzuweisen, dass die Gewalt in ihrem ultimativen Ziel in einer Relation zur strategischen Situation zu stehen scheint: der Auslöschung des Gegenübers. Wir hatten gesehen, dass sowohl in antagonistischen Konzeptionen wie in Levinas' Figur des Krieges als virtueller Voraussetzung des Friedens, die Idee der vollständigen Eliminierung des Gegenübers eine Aporie darstellte. Antagonismus ist nur vorstellbar, wo sich Identitäten voneinander abheben, und auch Levinas' Idee des Friedens setzt die Existenz des Anderen voraus. Will man dies auf eine vereinfachende Formel bringen, gilt wohl, dass Gewalt eine Auseinandersetzung nicht gewinnen kann, da ein Sieg die Existenz eines Unterlegenen erfordert. Dass dies mehr als ein sophistischer Winkelzug ist, wird sich an einer gemeinsamen Tendenz prominenter strategischer Verortungen der Gewalt zeigen – doch zunächst ist es illustrativ ein Grenzphänomen der Gewalt an sich zu betrachten. Judith Butler hat 1997 in einer bekannten Studie¹⁵⁸ analysiert, in welchem Sinn man davon sprechen kann, »durch Sprache verletzt worden zu sein«.¹⁵⁹ Sie geht dafür einmal mehr von der bekannten Sprechakttheorie Austins und dessen Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Effekten solcher Sprechakte aus. Die Frage, die sie aufwirft und die zur strategischen Verortung von »verlet-